

RECENSIONES

L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*. París, Maspero, 1982, 238 pp. ISBN: 2-7071-1326-3.

Brisson realiza en este libro una aproximación lingüística al estudio del vocablo *mythos* dentro de la obra platónica. En la introducción del libro, Brisson establece un *a priori*, que va a servir como punto de partida de toda su reflexión. Brisson piensa que en Platón «el sentido de *mythos* se fija de una vez por todas» (p. 12), y la ambigüedad del vocabulario platónico testimonia en este sentido el paso gradual en Grecia antigua de una cultura de naturaleza oral a una cultura de comunicación escrita.

Toda la descripción elaborada en la primera parte del libro se inspira, según el propio Brisson, en un programa trazado por Geneviève Calame-Griaule en un artículo titulado: «Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines», *Langages*, 18, 1970, pp. 22-45. Brisson toma como punto de referencia para explicar el funcionamiento de los mitos la historia de la antigua Atenas y Atlántida en el *Timeo* y en el *Critias*. Ello le obliga a realizar una distinción entre mito tradicional y mito filosófico, artificial («pastiche»). El carácter artificial que presenta el relato de Atenas y Atlántida permite, según Brisson, «la puesta en evidencia de un cierto número de elementos fundamentales que intervienen efectivamente en todos los mitos». (p. 22).

La primera falla en el modelo explicativo utilizado por L. Brisson es tomar como punto de referencia un mito que realmente no es un mito tradicional, y para el que Brisson inventa la categoría de mito filosófico.

Brisson también elabora una distinción de carácter metodológico entre mito y discurso verdadero sobre el pasado (historia), distinción fundamentada sobre dos elementos: el mito carece de una datación precisa y se sitúa en un tiempo indeterminado, y además no nos ofrece un conocimiento preciso sobre el pasado. Brisson toma como modelo para explicar la oposición mito-discurso verdadero, la oposición entre Solón y el sacerdote de Sais en el relato introductorio del *Timeo*.

El análisis del historiador francés se torna más penetrante cuando examina los mecanismos de la transmisión oral. Brisson centra su atención en el estudio de dos vocablos en la obra de Platón, que explican la transmisión de boca a oreja: *pheme* y *akoe*. Según Brisson, el vocablo *pheme*, entendido como palabra colectiva, designa lo que hoy se denomina *tradición*, y su significado de transmisión viene completado por el vocablo *akoe*.

En el tema de la relación entre oralidad y escritura dentro de la obra platónica, Brisson sigue a Havelock (E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford, 1963) cuando afirma que la «ambivalencia de sentimiento con respecto a la escritura, de la cual se hace eco Platón, refleja una situación histórica precisa en la Grecia Antigua» (p. 48). La idea implícita de Brisson es que Platón describe el crepúsculo de los mitos y el momento dentro de la historia griega en que la memoria cambia de funcionamiento. Ahora bien, la pregunta que se puede plantear uno es cómo puede hablar Brisson de crepúsculo de los mitos en un momento en el que el sentido del vocablo *mythos* no se ha definido todavía. Brisson no sabe superar en su obra una contradicción implícita en el lenguaje. El historia-

dor francés hace un estudio del vocablo *mythos* y establece generalizaciones sobre el mito a partir de textos platónicos en los que no se utiliza dicho vocablo.

También es característico de Brisson el sentido en que habla del poeta como fabricante o productor de mitos, aunque matiza esta idea advirtiendo que el poeta retoma elementos transmitidos oralmente reorganizando su contenido y dándole una forma particular.

En el capítulo titulado «persuasión», L. Brisson establece una distinción entre juego (*paidiá*) y actividad seria (*spoudé*), distinción que aplica a la oposición *mythos-logos*, quedando definido el *mythos* como una especie de juego. Pero Brisson va más lejos, y tomando el ejemplo de *República*, X, 602 b 7-8, define y traduce de forma arbitraria la palabra *logos* como discurso verificable. El problema radica en que esta distinción entre *mythos* y *logos* no es operativa desde el momento en que algunos relatos que Platón califica como *logoi* son definidos y calificados como *mythoi* por L. Brisson. Desde ese momento cualquier tipo de aproximación lingüística deja de ser efectiva, y sus resultados discutibles.

El modelo explicativo utilizado por L. Brisson se muestra endeble en los dos últimos capítulos de la primera parte del libro, ya que Brisson abandona el relato del *Timeo* y del *Critias*, y los ejemplos que utiliza pertenecen a otras obras de Platón: así, en el capítulo denominado «imitación» utiliza textos de la *República*, y en el denominado «persuasión» su mirada se torna esencialmente hacia las *Leyes* y el *Fedón*. En cualquier caso, lo verdaderamente significativo es que Brisson deja de lado el relato del *Timeo* y del *Critias* que le había servido para explicar el hecho de comunicación que es un mito.

Existe también en Brisson un afán muy frecuente en los historiadores: identificar mito y poesía, considerar como mito la elaboración de la poesía épica, la lírica, la tragedia, la comedia. Se deja de lado así el análisis lingüístico, que es el punto de partida, y se olvida que en Platón el mito sólo se puede entender desde el lenguaje, no como un discurso global enfrentado al discurso filosófico. Esto significa olvidar que la palabra *mythos* en la obra platónica no sólo expresa en sí mismo una tradición sino que también expresa un relato modelado, de carácter filosófico, de invención platónica, y que, aunque posea elementos de la tradición no implica transmisión.

En la segunda parte del libro, la distinción que Brisson hace entre *logos* o discurso verificable y *mythos* o discurso inverificable (relato), le permite introducir uno de los aspectos más sugestivos de su obra: la crítica a M. Detienne. Para Brisson el mito es un relato, y las genealogías son indisociables a los mitos sólo hasta cierto punto pues constituyen su «armadura», pero no se debe confundirlos como hace Marcel Detienne (p. 123). Esta confusión entre mito y genealogía en el libro de M. Detienne, *L'invention de la mythologie* (París, Gallimard, 1981) es fruto de su propio planteamiento: según Detienne el «mito» en Platón adquiere múltiples y variadas formas (genealogía, arqueología, proverbios, teogonías, fábulas, rumores) configurando un territorio denominado mitología en donde habita la tradición. El mito se revela como «un significante disponible». Ahora bien, se puede decir que el mito pierde «entidad diferenciadora» en Platón según Detienne. La pregunta que nos podemos plantear a partir de esta tesis es la siguiente: si el propio Detienne también ha llegado a criticar a Brisson por considerar el relato del *Timeo* y del *Critias* como un mito, cosa bastante legítima teniendo en cuenta que Platón considera el relato como un *logos* verosímil y no un mito modelado, ¿por qué luego el propio Detienne integra este tipo de relato dentro de la categoría de *mythos*? De este modo tenemos que en Detienne el *mythos* queda relegado como una forma inhallable dentro del cual se integra toda la tradición investigada por el antropólogo Platón.

Así mismo, igual que los mitos no deben ser confundidos con las genealogías, Brisson piensa que Detienne se ha equivocado al sostener que «en Platón *míthos* puede designar un proverbio» (p. 124).

Finalmente, L. Brisson distingue entre un uso primero y un uso derivado del vocablo *mûthos* (pp. 160-167), distinción que, según Brisson, rechaza M. Detienne. Éste piensa que el «mito» hace referencia a objetos tan heterogéneos que pierde toda existencia propia. El mito no existe, se diluye en la mitología. Según Brisson, M. Detienne pertenece a una corriente cultural a la moda, que algunos han calificado de «inexistencialismo». El mito deja de ser un género literario. En palabras de Brisson «la argumentación de M. Detienne se funda, en último análisis, sobre esta negación: el mito no es un relato... Marcel Detienne invoca ante todo a Platón en apoyo de su tesis. Pero Platón asimila el mito a un relato cada vez que hace un uso primero del vocablo *mûthos*» (p. 169).

Luc Brisson, en suma, achaca a Marcel Detienne la búsqueda de un significado unívoco a la palabra *mythos*, significado que no existe, teniendo en cuenta, además, que su alcance no es universal. El vocablo *mythos* hace referencia a un objeto cultural específico de la antigua Grecia. Pero todo ello no condena el mito a una disolución.

PEDRO AMORÓS

G.J. Whitrow, *El tiempo en la Historia*. Ed. Crítica/Historia y Teoría. 261 pp., 1 gráfico, 8 ilustraciones. Barcelona 1990. ISBN: 84-7423-472-7.

El libro que nos ocupa, puede considerarse único en muchos sentidos, y esto es debido al propio autor G.J. Whitrow, una de las máximas autoridades en el estudio científico del tiempo.

Whitrow se ocupa, en gran medida y con profundos conocimientos sobre el tema, del desarrollo de los métodos para medir el tiempo, no quedándole más remedio que introducirse de lleno en el campo de la historia de la ciencia y de la técnica.

Pero para acceder al estudio de los métodos de medición del tiempo a lo largo de toda la historia, es preciso conocer el concepto tiempo desde la perspectiva de cada civilización y cultura desde época prehistórica, hasta nuestros días (época moderna). Como bien dice el autor en su prefacio a la obra, su libro difiere de los escritos sobre el mismo tema, en que estos «*han sido escritos desde el punto de vista de una historia general de las ideas, mientras que yo me he centrado en los avances de la cronología y la cronometría, y sus consecuencias sociales e ideológicas*», y para ello ha sabido hacer cuenta de una bibliografía bien utilizada, tanto historiográfica como científica.

Comenzando por rituales de caza, estudios astronómicos, filosofía en el más puro sentido de la palabra, fiestas religiosas, y un sinfín de acontecimientos tanto culturales, sociales y científicos, que desembocarán en la etapa crucial del desarrollo técnico con la invención del reloj mecánico en Europa Occidental en el siglo XIII.

Whitrow ha considerado dividir el libro, en tres partes que bien pueden designarse como una sucesión histórica, dedicando la primera de ellas a la conciencia de tiempo y su descripción, mientras que las dos siguientes, las dedica a la Antigüedad y Edad Media, para finalizar con el tiempo en el mundo moderno.

En la primera parte el autor nos introduce en un tratamiento de la concepción de tiempo, que resulta algo científico y filosófico; de nuestra intuición interna de tiempo (lo que nos diferencia de